

DE VIAJE CON WITTGENSTEIN: EN BUSCA DEL SIGNIFICADO Y LA INTENCIÓN

PEDRO ROJAS PARADA
Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

Este trabajo intenta esclarecer la tesis de Wittgenstein de que el significado es el uso. Para ello, articula esta cuestión con el estudio de los fenómenos intencionales en general y pasa revista a dos exégesis del texto de Wittgenstein: las propuestas por Crispin Wright y por John McDowell.

ABSTRACT

This essay aims at clarifying Wittgenstein's thesis that the meaning is use. In order to do so, it draws a connection between this issue and the study of intentional phenomena in general, and reviews two exegesis of the Wittgensteinian text: those carried out by Crispin Wright and John McDowell.

Es corriente condensar la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein en el eslogan “el significado de una palabra es su uso”¹. Sin duda, es correcto asumir que su pensamiento al respecto queda sintetizado en esta concisa fórmula. No obstante, no resulta claro cómo debe ser adecuadamente comprendida. Es más, la historia de sus interpretaciones ha puesto de manifiesto que ni la mencionada ecuación ni el corpus general en la que se engloba son fáciles de entender. La plétora de lecturas existentes, muchas veces no sólo diferentes sino directamente contradictorias, pone de manifiesto este hecho.

En este artículo, intentaré dilucidar algunos aspectos de esta ecuación. Para ello analizaré con cierto detenimiento la lectura efectuada por Crispin Wright de ciertos motivos wittgensteinianos. Finalmente, a modo de conclu-

1. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, § 43, p. 61.

sión, ofreceré unas rápidas pinceladas de una exégesis de Wittgenstein más correcta, en mi opinión, que la de Wright: la de John McDowell. En cualquier caso, mi propósito no es tanto exponer fielmente el pensamiento de estos dos autores, como utilizarlos como herramientas eficaces para reflexionar sobre lo que de verdad importa: el texto de Wittgenstein y, más allá de él, las cosas mismas.

1. El problema

El significado es el uso. Vale, de acuerdo. Todo lector, siquiera distraído u ocasional, de Wittgenstein lo sabe; y sabe también que asumir este principio es norma de estricta observancia para entender su filosofía. Pero no se trata de repetir hasta la saciedad dicha fórmula, sino de desentrañar su sentido; y justo aquí radica el problema, pues no está inmediatamente claro cómo debe ser comprendida. Tenemos, de entrada, una fórmula que establece cierta conexión entre dos extremos: uso y significado. Pero el caso es que estos dos extremos parecen poseer naturalezas esencialmente diferentes; estipular, sin más ni más, su identidad o siquiera una conexión fuerte entre ambos parece una decisión tan comprometida como la de mezclar agua y aceite.

El propio Wittgenstein señala así el problema: “entendemos el significado de una palabra cuando la oímos o pronunciamos; lo captamos de golpe; ¡y lo que captamos así seguramente que es algo distinto del ‘uso’, que es dilatado en el tiempo!”². Eso que captamos de golpe, eso que nos viene a la mente cuando decimos que comprendemos una palabra, es su *significado*; no es preciso ahora, en esta fase todavía inicial del análisis, entrar en mayores complejidades acerca de la naturaleza de esa “entidad” enigmática que llamamos “significado”. El caso es que, sea lo que sea, parece ser algo intemporal, algo que podemos comprender y, de hecho, comprendemos de golpe. Si me preguntas si entiendo vocablos como, por ejemplo, “cultura”, “naturaleza”, “alegría”, “rojo”, “verde”, te contestaré sin titubear que sí. Cuando los escucho, los comprendo sin dificultad y los empleo, en general, sin dudas ni vacilaciones. Los diccionarios recogen, en entradas circunscritas y cerradas, ese significado que parece ya dado de una vez por todas. Sin embargo, el uso que cabe hacer de dichos términos es algo “dilatado en el tiempo”; y este carácter temporal alude también a un cierto carácter abierto, indeterminado; el uso es temporal porque parece necesitar el factor tiempo para darse a conocer. Pero entonces ¿cómo pueden conciliarse esas dos características aparentemente heterogéneas: una captable supuestamente de golpe en su identidad completa

2. Wittgenstein, *op. cit.* § 138, p. 139.

y otra que, desplegándose en el tiempo, parece eludir todo asomo o promesa de unidad? ¿Cómo puede afirmarse tan *alegremente*³ que el significado es el uso? Escuchemos otra vez al maestro:

Cuando alguien me dice la palabra “cubo”, por ejemplo, yo sé lo que significa. ¿Pero puede venirme a las mientes el empleo completo de la palabra cuando la entiendo así?

Sí, pero por otro lado, ¿no está el significado de la palabra determinado también por este empleo? ¿Y no pueden entonces contradecirse estos modos de determinación? ¿Puede lo que captamos de golpe concordar con un empleo, ajustarse a él o no ajustarse a él? ¿Y cómo puede lo que se nos presenta en un instante, lo que nos viene a las mientes en un instante, ajustarse a un empleo? ¿Qué es lo que realmente nos viene a las mientes cuando entendemos una palabra?⁴

El problema es cómo conciliar la intemporalidad del significado con la temporalidad del uso. Cuando afirmamos, sin duda con todo derecho, que conocemos el significado de un término como “cultura”, por ejemplo, parece que captamos algo así como su significado; pero, por otra parte, esta aseveración pudiera tener algo de pretenciosa, incluso podría parecer mera jactancia, ¿pues cómo puedo captar de golpe un uso que se despliega temporalmente? Y, sin embargo, nada parece menos aventurado o discutible que declarar que conocemos el significado de las palabras que usamos. ¿En qué quedamos?

Hace poco escuché por la televisión el aserto de que “el botellón forma parte de la *cultura* de los jóvenes”. He aquí un uso de la palabra “cultura”. Un empleo tal vez peculiar o curioso; pero el caso es que cualquiera entiende sin dificultad qué significa esa afirmación; y ello incluso aunque nunca antes, al ser interrogado por su comprensión del significado de dicho término, se le hubiera pasado por la cabeza establecer un nexo entre el botellón y la cultura. Pero si nunca se le ocurrió *antes* esa pintoresca conexión, ¿cómo podía entonces afirmar que conocía el significado del término? ¿Cómo puede conocer el significado si éste viene dado por el uso, y éste se desarrolla en el tiempo? “Es como si pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra”⁵,

3. “*Alegremente*” es el término que acabo de escribir en este contexto. Cuando hace pocas líneas me atribuí conocimiento del significado del término “alegre”, ¿estaba también pensando en este empleo de la palabra? Seguramente no. Sin duda, no pasaron por mi cabeza todos los diversos usos, tanto literales como figurados, que pueden darse de “alegre” y de sus derivados. Pero entonces ¿qué pasó por mi cabeza cuando me atreví a asegurar que conocía dicho significado? Este es el problema.

4. Wittgenstein, *op. cit.* § 139. p. 139.

5. *Ibid.* § 197, p. 199.

dice Wittgenstein; pero el problema es: ¿cómo podemos efectuar esa aprehensión sinóptica de un conjunto de usos que parece abierto por ser temporal? Es más, ¿podemos realmente efectuarla o es tan sólo una ilusión, una apariencia que nos confunde y nos hace caer en esos hechizos lingüísticos de los que, según Wittgenstein, debemos liberarnos?

2. Intentos de solución fallidos

Caigamos en la cuenta de que este problema sólo se plantea porque queremos ser fieles a Wittgenstein y aceptamos, de entrada, su tesis de que el significado no es una entidad exenta, algo así como lo que Frege llamaba “sentido”, sino algo esencialmente vinculado al uso temporal de los términos. Wittgenstein rechaza absolutamente que el significado de las palabras pueda separarse, siquiera conceptualmente, de su empleo concreto. Esto es una forma de *platonismo* semántico que es insistentemente criticada, y casi ridiculizada, en las *Investigaciones*. Según este platonismo, el significado, entidad ideal, perfecta y acabada, *determina* el uso; pero, precisamente, por ello puede distinguirse nítidamente de éste. El hablante, al captar el significado de un término, aprehende de golpe esta unidad que, como una regla superrígida, prescribe de forma estricta sus diversos usos.

Como con el platonismo en general, sea cual sea su ámbito concreto de aplicación⁶, se plantean ahora dos problemas. Uno de carácter ontológico; el otro epistemológico. Con relación al primero, cabe preguntarse de qué naturaleza son esos significados exentos que prescriben tan férreamente nuestro hablar. ¿Dónde están? ¿Qué son? ¿Cómo pueden cumplir esa función determinante tan precisa y exigente? El problema epistemológico no es menos peliagudo: ¿cómo aprehendemos nosotros, los hablantes, dichas entidades? Y una vez captadas, ¿cómo somos capaces de utilizarlas como reglas infalibles de nuestro discurso? ¿Qué tipo de facultad intelectual puede ofrecer rendimientos tan asombrosos? Para Wittgenstein al menos, estas preguntas carecen absolutamente de respuesta. Constituyen una tentativa desesperada de esquivar la ecuación entre uso y significado, otorgando una prioridad absoluta a este último y subordinándole radicalmente el uso. Pero esto atenta contra la ecuación que constituye, como vimos, el núcleo de su pensamiento. El platonismo surge cuando malinterpretamos nuestra “experiencia” semántica y nuestra forma de hablar sobre el sentido de los términos. Sin duda, creemos conocer el significado de nuestras palabras; y como algo debemos aprehender cuando afirmamos tal cosa, suponemos que podemos captar de golpe una

6. Cabe ser platónico en matemáticas, semántica, ética, estética, etc.

entidad nítida y bien delimitada que debe ser el significado. Lo concebimos entonces como una entidad extraordinaria que prescribe sus reglas de aplicación. Pero Wittgenstein constata: “No tienes modelo ninguno para este hecho superlativo; pero eres seducido a usar una super-expresión. (Podría llamarse-la un superlativo filosófico)”⁷.

Podemos entender mejor la inutilidad del platonismo si analizamos un poco su vertiente epistemológica. Supongamos, *concesso non dato*, que existan esas entidades platónicas que son los significados concebidas como reglas superrígidas. Ahora bien, no basta con que estén ahí fuera; deben ser captadas o intuitas por los hablantes. Por consiguiente, tienen que alojarse de alguna manera en nuestra mente. Como escribió Hilary Putnam: “Incluso si los significados son entidades ‘platónicas’, (...) ‘captar’ estas entidades es presumiblemente un estado psicológico (en sentido estricto). Es más, el estado psicológico determina unívocamente la entidad ‘platónica’”⁸. Por eso, mediante una inversión dialéctica del todo previsible, el platonismo se transforma en psicologismo. La epistemología, al recoger el ámbito ontológico, subjetiviza el reino de las idealidades y se ve obligada a introducirlas, como sea, en el terreno interno de nuestra mente. Pero entonces Wittgenstein ya tiene todas las herramientas necesarias para destruir de un solo golpe al platonismo y a su pariente pobre, pero imprescindible, el psicologismo. Veamos cómo les da jaque mate en dos movimientos.

Su argumentación tiene dos partes: una fenomenológica; otra *a priori*⁹. La primera señala que, a diferencia de otros aspectos de nuestra vida mental como el dolor, los calambres, la náusea, etc, que tienen un cierto aspecto vivencial, la comprensión del significado, concebida como un estado mental característico, no ofrece esencialmente nada semejante a un contenido concreto, capaz de ofrecerse a una mirada interior. “Un intento introspectivo honesto de encontrar los constituyentes de tales estados mentales dentro de los fenómenos de la corriente de conciencia simplemente fracasa”¹⁰. ¿Qué aprehendo cuando capto el significado de un término? Realmente nada que pueda formar parte de la corriente de mis vivencias fenomenológicas.

El argumento *a priori* señala que, incluso concediendo que la comprensión pueda comportar algún contenido de conciencia, éste, concebido como tal, es incapaz de ofrecer los rendimientos que debe dar el significado:

7. *Op. cit.* § 192, p. 193.

8. Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality*, London, Cambridge University Press, 1975, p. 222.

9. Cfr. Crispin Wright, *Rails to Infinity*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 296; y John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 300.

10. Crispin Wright, *ibid.*

Los detalles de los fenómenos de conciencia que pueden asociarse con la comprensión (...) ni son necesarios en general ni pueden mantener el tipo de conexiones internas con los aspectos de las acciones y reacciones (ulteriores) del sujeto que los estados mentales de este tipo esencialmente comportan¹¹.

Un contenido mental cualquiera asociado a la comprensión, por ejemplo, una imagen visual, o una idea o cualquier otro tipo de entidad subjetiva, no puede ser el significado. Y no puede serlo porque tales entidades por sí solas son mudas, no pueden dar instrucciones al sujeto sobre cómo emplear el término. Sea la palabra “árbol”. Supongamos que concebimos el significado como una imagen visual, un prototipo mental de árbol que el hablante asocia con dicho término. Ahora bien, esa imagen, por sí sola, no puede determinar si un objeto real es o no un árbol, pues hay que saber comparar la imagen interna y el objeto físico, y la imagen sola no puede contener sus propios principios de aplicación. Es preciso saber *interpretar* la imagen interna. Pero entonces se inicia un inexorable regreso al infinito de interpretaciones que no conduce a ningún sitio. Pues esta interpretación de la imagen será de nuevo otra imagen o, si no, quizás un conjunto de indicaciones para identificar árboles. Si es otra imagen, estamos como al principio; será menester una tercera imagen (y luego una cuarta, y así sucesivamente)¹². Si es una especie de definición para interpretar la imagen (“planta de tronco leñoso que se ramifica a partir de cierta distancia del suelo formando una copa”); habrá que saber, a su vez, interpretar cada una de estos nuevos términos (“planta”, “leñoso”, “ramificar”, etc). Esto conduce a una sucesión interminable e impotente de interpretaciones que no logran establecer nada. “Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado”¹³.

11. *Ibid.*

12. Wittgenstein indica además que cualquier esquema interpretativo que pueda venir asociado a la imagen puede ser siempre interpretado de maneras diferentes. Nada determina cuál es la interpretación correcta. “¿Y qué pasa si nos viene a las mentes no sólo la figura del cubo, sino también el método de proyección? -¿Cómo debo imaginarme esto?- Quizá de modo que veo ante mí un esquema del modo de proyección. (...) -¿Pero me lleva esto sustancialmente más allá? ¿No puede ahora imaginarme diferentes aplicaciones de este esquema?” (Wittgenstein, *op. cit.* § 141, p. 143).

13. Wittgenstein, *op. cit.* § 198, p. 201. El célebre libro de Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, concluye, del rechazo del platonismo y de la impotencia de las interpretaciones, que no existe nada que propiamente pueda considerarse como el significado. Y estima que Wittgenstein pretendía establecer esta conclusión como una paradoja escéptica destinada a destruir la concepción de sentido común de que existen

El intento, pues, de desligar significado y uso, estableciendo la tesis de que el significado de un término ya está dado *antes e independientemente* de sus ocasiones de uso conduce al desastre. Este intento de resolver nuestro problema no hace sino desvincular definitivamente los dos extremos de manera que ya nada podrá luego soldarlos. No hay modo de pasar del significado, así concebido, al uso. Ni siquiera podemos sostener con legitimidad la tesis que alimentaba esta propuesta, a saber, que el significado determina el uso. De manera que nos vemos remitidos inexorablemente a nuestro problema inicial. El intento de esquivarlo mediante el recurso al platonismo (y al psicologismo) no lleva a ningún sitio. Tras este infructuoso intento, debemos, pues, volver, al punto de partida, y a nuestro problema pendiente: ¿cómo entender la equivalencia entre uso y significado?

No obstante, este rodeo no ha sido del todo estéril. Algo hemos aprendido. Lo que ahora sabemos es que la conexión entre significado y uso debe ser inmediata; no puede estar mediada por ninguna entidad introducida *ad hoc* para salvar la supuesta brecha entre esos dos extremos¹⁴. El regreso de las interpretaciones así nos lo enseña. Debemos rechazar toda estrategia que introduzca terceras entidades mediadoras. Esto es también lo que enseña el *dictum* “el significado es el uso”

3. Ampliación de la base del problema

El problema sigue pendiente. ¿Cómo afrontarlo? El propio Wittgenstein nos ofrece una pista que tal vez ofrezca mejores rendimientos que el platonismo. En otro pasaje de las *Investigaciones* escribe lo siguiente:

El deseo parece saber ya lo que lo satisfará o satisfaría; la proposición, el pensamiento, lo que lo hace verdadero, ¡aunque no esté ahí en absoluto! ¿De dónde proviene ese determinar lo que aún no está ahí? ¿Esta exigencia despótica? (“La dureza del deber ser lógico”)¹⁵.

Lo que se apunta en este texto es que la relación entre significado y uso es semejante a la que existe entre esos fenómenos mentales llamados actitudes proposicionales (como el deseo, el pensamiento, la intención, etc.) y

significados y que de algún modo prescriben una forma correcta de uso de las palabras. Es dudoso, sin embargo, que la exégesis de Kripke haga justicia a las verdaderas ideas y propósitos de Wittgenstein. La propuesta de McDowell, a la que me referiré al final, salva el significado, al esquivar todo regreso al infinito de las interpretaciones.

14. Cfr. Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, pp. 60, 61, 138, 150, 222.

15. Wittgenstein, *op. cit.* § 437, p. 311.

aquella situación que los satisface. Supongamos que yo formo la intención de salir a pasear todas las tardes durante una hora a las seis. Entonces la intención misma ya parece determinar ese conjunto indefinido de acciones más que la satisfarán. Por un lado tenemos una entidad única, la intención mental; pero, por otro lado, dicha intención necesita concretarse en un conjunto de acciones diversas y diferentes entre sí, que, sin embargo, contarán todas como casos de cumplimiento de la mencionada intención. Por eso ésta ya parece prescribir lo que la desempeñará; y es por ello que puedo afirmar que conozco mis intenciones, de igual manera que puedo afirmar que conozco el significado de la palabra “cultura”. Y ello es así aunque, sin duda, no puede estar dado ante mi mente ese conjunto indefinido de acciones que constituyen el cumplimiento de mi intención, de la misma manera que no pasa por mi cabeza ese conjunto abigarrado de casos diversos que constituyen los diferentes usos de dicho vocablo (usos que constituyen su significado)¹⁶. Es cierto, por ejemplo, que cuando formo esa intención, puedo quizá verme mentalmente poniéndome los zapatos, el abrigo y preparándome para salir a la calle¹⁷. Pero estas imágenes no pueden formar el contenido de mi intención, porque pueden ser también imágenes de acciones completamente distintas que no tienen nada que ver con ella. Las intenciones, los deseos, los pensamientos, como la comprensión del significado, carecen de contenido vivencial, accesible por introspección¹⁸. Cuando formo una intención, nada observable, nada accesible a una introspección fiel, se me ofrece a la vista. Simplemente formo la intención, así la conozco¹⁹; pero no hay nada concreto que pueda ofrecer como materia vivencial de mi intención²⁰.

16. Cfr. Wright, *op. cit.* pp. 125-142.

17. Aunque, sin duda, de ningún modo es esto necesario para formar intenciones. Independientemente de lo que la psicología pueda decir respecto de las imágenes mentales, éstas no pueden nunca constituir el contenido de los estados mentales. Es lo que mostraba la parte fenomenológica del argumento anterior.

18. Como escribe Wright: “No es, por ejemplo, por medio del hecho de que yo visualice una pelota de golf desapareciendo en el agujero por lo que conozco que tengo actualmente la intención de embocarla en el hoyo; es, más bien, al revés: como conozco mi intención actual, puedo reconocer que la secuencia de acontecimientos visualizada es pertinente para especificar su contenido” (*op. cit.* p. 126).

19. Cfr. McDowell, *op. cit.* p. 319

20. “Alguien me dice: ‘Espérame junto al banco’. Pregunta: ¿Te referiste, al pronunciar esta palabra, a este banco? –Esta pregunta es del tipo de esta otra: ‘¿Te propusiste, cuando te encaminabas a su casa, decirle esto y lo otro?’ La pregunta se refiere a un determinado momento (al momento de ir hacia allá, así como la primera se refiere al momento de hablar) –pero no a una vivencia que tuvieras en ese momento. *El referirse a algo es tan poco una vivencia como lo pueda ser el proponerse.* ¿Pero qué los diferencia de la vivencia? –No tienen contenido vivencial. Pues los contenidos (imágenes, por ejemplo) que los acompañan e ilustran no son el referirse o el proponerse algo”. (Wittgenstein, *op. cit.* 2ª parte, XI, p. 497).

De manera que la comprensión del significado se encuentra en la misma situación que otros muchos fenómenos. Todos aquellos estados y procesos mentales que no comportan contenido vivencial son conocidos por el sujeto de forma inmediata y parecen exigir una diversidad de acciones distintas como sus condiciones de satisfacción²¹. El problema del significado es ahora un caso particular de un espectro más amplio, pues, igual que con relación al significado, podemos y debemos preguntar cómo es posible que una intención que formo de golpe pueda determinar despóticamente, con absoluto rigor, todo un conjunto indefinido e inabarcable de acciones. En definitiva, la pregunta ¿cómo es posible el significado? es un caso particular de la pregunta ¿cómo es posible la intención y demás fenómenos de actitud proposicional?

¿Cómo una intención a la que se puede llegar de golpe puede constreñir normativamente aquellas acciones que concordarán con ella en el futuro? (...) La conexión normativa entre una intención y aquello que concuerda con ella parece tan misteriosa como la que hay entre comprender un significado y sus aplicaciones correctas²².

La pregunta por el significado se nos ha ampliado hasta convertirse en el problema general de dar cuenta de la intencionalidad de la vida mental. Y la dificultad es, en el fondo, siempre la misma: ¿cómo podemos conciliar el carácter fijo, puntual, de los fenómenos intencionales (entre ellos, el significado) con el aspecto abierto, indefinido, temporal, de los hechos y sucesos que constituyen sus ejemplificaciones concretas? ¿Cómo el pensamiento puede anticipar, sin mediación ninguna y sin poseer ningún contenido introspectivo que le pueda servir de guía, aquel estado de cosas que lo satisface? Lo que esto implica es que las relaciones entre significado y uso, entre deseo y cumplimiento, entre la expectativa (“espero que Beatriz regrese temprano a casa esta noche”) y lo esperado, son *relaciones internas*. Pues bien, ¿cómo el pensamiento puede establecer esas conexiones tan fuertes en relación a acontecimientos futuros que no están dados en parte alguna todavía? ¿Cómo puede lo que pasa por mi cabeza de manera tan inaprehensible como una intención o una comprensión de significado anticipar lo que deberá hacerse en una ocasión futura, en circunstancias no previstas y que no pueden formar parte de mi conocimiento actual? ¿De dónde obtiene su presunta legitimidad ese *deber ser lógico* del que hablaba Wittgenstein?

21. Son los fenómenos intencionales (creer, pensar, desear, querer, etc.), de los cuales formar intenciones o tener la intención o propósito de hacer algo no es más que un caso particular.

22. Tim Thornton, *Wittgenstein on Language and Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, p. 81.

Recapitulemos: partimos del problema inequívocamente wittgensteiniano de conciliar significado y uso. Vimos que la estrategia platónica, que se redobra de psicologismo, no sirve de nada pues crea más problemas de los que resuelve. Luego seguimos una indicación de Wittgenstein: los fenómenos semánticos pueden considerarse como un caso particular de los fenómenos intencionales. Pero el problema inicial persiste, sólo que ampliado: ¿cómo es posible el significado concebido como uso? ¿Cómo es posible la intencionalidad?

4. Dificultades adicionales

Es el momento de señalar algunas dificultades que complicarán aparentemente todavía más el problema en el que nos encontramos inmersos. En uno de sus artículos recogidos en *Expresión and Meaning*, John Searle señala que las condiciones de satisfacción de nuestros estados intencionales no están recogidas en el contenido semántico explícito con el que podemos formularlas²³. Imaginemos el siguiente caso. Entro en un restaurante y le pido al camarero pollo asado con patatas fritas y ensalada. Al cabo de un tiempo, el camarero me trae el pollo, las patatas y la ensalada dentro de una caja de metacrilato transparente que, me indica, debo romper a martillazos si quiero comer. O me trae el pollo, pero cocinado con cabeza, vísceras, plumas y todo. En estos casos (que, sin duda, podrían multiplicarse indefinidamente), ¿el camarero ha satisfecho mi expectativa? Creo que diríamos que no; a pesar de que efectivamente ha traído pollo asado. Imaginemos otro caso. Andrés pide a un conocido que lo lleve a París. Para su sorpresa, éste lo sube a un helicóptero, pilota hasta París; y, cuando sobrevuelan los Campos Elíseos, le pone a Andrés un paracaídas y lo arroja del helicóptero. ¿Ha satisfecho la petición de Andrés? (No es necesario responder). En una película, los prisioneros de un capitán pirata piden a éste que los libere a cambio del mapa del tesoro. El capitán accede. Aquellos le entregan el mapa; el capitán corresponde arrojándolos al mar. Cuando éstos, desde el agua, le afean su conducta, el capitán, astuto, replica: "He cumplido mi palabra: ya no estáis en mi poder ni os apolláis en mis mazmorras. Tenéis el mar infinito a vuestra disposición; sois libres como los peces, yo no os retengo". ¿Miente o no miente el capitán? ¿Cuáles son las condiciones de una justa liberación?

Ejemplos de este tipo pueden inventarse sin dificultad. El teatro del absurdo, Ionesco, el surrealismo, las películas de los hermanos Marx y algu-

23. Cfr. John Searle, "Literal Meaning", recogido en Searle, *Expression and Meaning*, New York, Cambridge University Press, pp. 126-131.

nas páginas de Jacques Derrida²⁴ ejemplifican la posibilidad de que estas “maneras anómalas” de comportarse hagan un día acto de presencia. El caso es que, como diríamos coloquialmente, “éstas no son formas” de cumplimentar nuestros actos y estados intencionales. Pero tampoco está del todo claro que éstos hayan sido sin más ni más incumplidos. Siempre parece haber formas “perversas” de (no) cumplir nuestras órdenes, (no) satisfacer nuestros deseos y (no) atender nuestras expectativas, sin, que, no obstante, se haga directamente caso omiso de sus exigencias.

Por otra parte, esta dificultad era previsible, pues, como indicamos antes, una orden o cualquier otro estado intencional no puede anticipar de forma vivencial y completa aquella situación que será su adecuado cumplimiento. El pleno detalle de esta circunstancia queda siempre a beneficio de inventario; y, de este modo, siempre cabe tropezar con formas impropias de satisfacer nuestras demandas. El deseo, la orden o la petición se dan en un instante; pero sus condiciones de satisfacción no quedan, ya por ello, unívocamente fijadas. Algo más parece ser necesario para su plena determinación; pero ese algo más no está dado explícitamente en lugar alguno²⁵.

Lo que sucede con el contenido intencional de nuestros actos acontece también, como era de esperar, con el contenido semántico de nuestras preferencias. Incluso una oración tan inocente como “el gato está sobre la alfombra” está sometido a una cierta incertidumbre semántica, pues, como Searle pone de manifiesto²⁶, hay circunstancias, más o menos anómalas, en las que no sabríamos determinar con precisión si es el caso o no que el gato está sobre la alfombra²⁷. En definitiva, el contenido significativo que aprehendo cuando afirmo entender dicha oración no parece capaz de anticipar con precisión aquellas circunstancias que la tornarían verdadera. ¿Cómo se puede articular significado y uso cuando aquél no parece fijar de manera precisa las condiciones de su ejercicio? ¿Cómo puedo pasar de uno al otro en el seno de esta incertidumbre?

24. Estoy pensando en particular en el libro de Derrida *Limited Inc.* Paris, Galilée, 1990, donde precisamente el autor francés discute con Searle, entre otras cosas, sobre la posibilidad de determinar las condiciones de satisfacción de nuestros actos de habla y de mantenerlos puros de toda contaminación por conductas “impropias”.

25. Para saber qué es este *algo más* que ahora no menciono, cfr. *infra*. el apartado titulado “La propuesta de McDowell”

26. Cfr. Searle, *op. cit.* pp. 120-123

27. ¿Qué pasa si el gato está en el espacio exterior sin gravedad y está situado “sobre” la alfombra? ¿Qué pasa si el gato está en la Tierra, pero levita mágicamente sobre la alfombra? ¿Qué pasa si el gato está “sobre” la alfombra, pero está sostenido del techo por unos hilos que le mantienen suspendido ligeramente en el aire, por encima de la alfombra?

Significado y uso, intención y cumplimiento parecen de nuevo desvincularse y quedar así separadas. Pero el caso es que debemos buscar su conexión, porque ésta, como vimos, es interna; y, si así no fuera, nada podría garantizarme que pienso, significo o tengo intencionalidad alguna con mis palabras, pensamientos y deseos²⁸.

5. El constructivismo de Wright

Crispin Wright ha elaborado una respuesta a estas cuestiones que ha denominado *constructivismo*²⁹. Ideas parecidas, aunque argumentadas desde planteamientos diferentes, han sido sostenidas también por David Bloor³⁰.

El punto básico del constructivismo es defender que tanto el significado de los términos y expresiones del lenguaje como el contenido de los estados intencionales de los individuos no están dados de una vez por todas, sino que se constituyen (se construyen) poco a poco, a través de los sucesivos juicios y actos de reconocimiento que los sujetos llevan a cabo con relación al significado de sus expresiones y a la identidad de sus actos intencionales. Comencemos con el análisis de los estados mentales cargados de intencionalidad.

La dificultad señalada por Searle nos muestra que el contenido de una cierta intención no está plenamente dado de antemano. Las intenciones son, en cierto modo, vacías. Como vimos, ningún contenido vivencial que eventualmente acompañe a las intenciones puede constituir el contenido de dicha intención; y tampoco puede ayudar a determinarlo. Como dice Wright, al formar una intención no hay epistemología interna relativa a ella: “expresando la cuestión algo peligrosamente, no tenemos *nada* en la mente”³¹. Un estado intencional no es un estado de cosas al cual tengamos un cierto acceso cognitivo; no hay nada, por así decirlo, en nuestra mente que podamos escudriñar. En este sentido, nuestros estados intencionales no son como los hechos del mundo externo, que podemos observar e ir desentrañando poco a poco en sus articulaciones y figuras. Cuando observo una disposición de objetos en la realidad externa, tengo ante mí una circunstancia que tiene profundidad, relieve, zonas dadas y zonas en penumbra. Por ello, debo procurarme un acceso cognitivo a dicha configuración de cosas. Por el contrario, al formar un estado intencional no tengo ante la mente un objeto específico y consistente cuyo

28. Estaríamos atrapados en la paradoja escéptica de Kripke, allí donde la idea misma de significar se desvanece en el aire (cfr. Kripke, *op. cit.* p. 22).

29. Cfr. Wright, *op. cit.* pp. 77-80.

30. Cfr. David Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London, Routledge, 2002.

31. Wright, *op. cit.* p. 167. Cfr. también pp. 312, 340, 368.

examen me pueda ilustrar sobre el contenido de mis pensamientos o intenciones. Tengo el pensamiento de que el gato está sobre la alfombra o la intención de salir a pasear por las tardes; y nada más. La mente no tiene objetos; la mente no puede *observar* el contenido de sus actos intencionales del modo en que sí puede hacerlo con los objetos y cosas del mundo externo. Si queremos decirlo algo provocadoramente, la mente no tiene *ideas que contemplar*. Hay que desechar el modelo observacional de la mente. No hay “una epistemología sustancial de los estados intencionales: un modo de *acceso cognitivo* a esos estados que esté propiamente a disposición del sujeto”³².

¿Cuál es entonces la relación entre la intención que tengo ahora y el conjunto de acciones y estados de cosas que lo cumplimentarán? La tesis de Wright es que el contenido de una intención no especifica de antemano y de forma independiente sus condiciones de satisfacción; más bien, éstas van siendo determinadas, *a posteriori* por así decirlo, a medida que los juicios ulteriores de los sujetos implicados señalan si cierto estado de cosas satisface o no la intención previa. Cuando el camarero me trae el pollo asado dentro de una caja de metacrilato yo puede decretar entonces que eso no satisface mi intención original; pero antes de ello, el contenido de mi intención permanecía, de algún modo, indeterminado. Las intenciones no están dadas de una vez por todas; su identidad se va configurando sucesivamente conforme se van proponiendo candidatos capaces, eventualmente, de satisfacerlas. “No hay nada que pueda *ser* una intención si se la concibe como algo que determina, de forma autónoma e independientemente de los juicios de su autor, lo que la cumplimenta o deja de cumplimentarla”³³. En cada caso, hay que juzgar si lo que se hace concuerda o no con la intención previa. Cuando un político promete que bajará los impuestos, queda todavía en suspenso qué es lo que propiamente ha prometido y qué decisiones económicas concretas exige la mencionada promesa. Si suprimimos estos juicios ulteriores, la intención propiamente dicha se desvanece, no queda nada, salvo una pura formalidad carente de desarrollo³⁴. Hay que precisar caso por caso si lo que se hace, se dice o se omite es lo que corresponde o no con la declaración inicial de intenciones. Supongamos que invito a almorzar a un amigo. Hasta aquí todo está claro (¿o no?). Supongamos que hago un bocadillo de mortadela, le compro una lata de cerveza y lo llevo al parque para que coma. ¿He cumplido mi invitación? ¿A qué me comprometo cuando invito a alguien a comer?

32. *Ibid.* p. 312.

33. *Ibid.* p. 317. En otro lugar Wright escribe: “qué pauta de actuación le viene impuesta a un sujeto por el requisito de que cumpla una intención anterior no es algo resuelto independientemente de sus juicios al respecto” (*ibid.* p. 142).

El planteamiento de Wright es considerar que estas cuestiones no tienen una respuesta definitiva y previa; las intenciones no prescriben o prejuzgan absolutamente las acciones o gestos que las satisfarán. Esta determinación es progresiva y no puede establecerse conclusivamente de antemano. "El papel del juicio ulterior es (...) formar parte de la determinación de cuál debe entenderse que ha sido el contenido de una intención anterior"³⁵.

En lo que concierne al significado, un veredicto equivalente puede asimismo establecerse. El significado de una palabra no precede al conjunto de los diversos usos cuya paulatina plasmación es lo que lo va configurando progresivamente. Sea, por ejemplo, el término "rojo". Lo que esta tesis enuncia es que su significado no está dado de antemano por ningún contrato cerrado o convención, ni tampoco por el conjunto de actos de identificación de los diversos objetos rojos realizados hasta una fecha determinada³⁶. En cada nueva instancia, es una decisión en principio abierta si la cosa presentada es o no roja; y esta cuestión no está resuelta antes del juicio que los hablantes competentes emitan al respecto. Así pues, somos los creadores de nuestros conceptos; pero no de una vez por todas y de una manera definitiva; sino paso a paso, por así decirlo, en una labor de creación continua³⁷. Por eso el significado es algo *plástico*³⁸, algo que se va configurando y transformando poco a poco, a medida que sucesivos hablantes y sucesivos actos de determinación van cuajando y estableciendo las siempre cambiantes fronteras de nuestros conceptos. Los significados están, por tanto, expuestos constantemente a la influencia de los juicios y de los actos futuros de los hablantes.

Esta posición niega que los significados sean objetivos; es decir, independientes de la conducta de los hablantes. Evidentemente esto hay que entenderlo con cuidado. Es cierto que el significado de las expresiones viene dado por la conducta, lingüística y no lingüística, de los hablantes. Lo contrario sería platonismo o psicologismo; posiciones que Wittgenstein, con buenas razones, rechaza. Pero podría pensarse, para defender la objetividad del significado, que la conducta lingüística de los hablantes ha determinado ya, de una vez por todas, dicho significado; de manera que el comportamiento ulterior y los juicios posteriores de los hablantes se limitarían a seguir y respetar las vías trazadas de antemano por dichos significados. La objetividad de éstos podría defenderse así, no desde los presupuestos dudosos y esquivos del

34. *Ibid.* p. 339.

35. *Ibid.*

36. Cfr. *ibid.* pp. 56, 67, 75, 76, 142, 210.

37. Cfr. *ibid.* p. 78.

38. Cfr. *ibid.* p. 72.

platonismo, sino desde una *concepción contractual* del lenguaje. Como escribe John McDowell:

Encontramos natural concebir el significado y la comprensión en términos contractuales, por así decirlo. Nuestra idea es que aprender el significado de una palabra es adquirir una comprensión que nos obliga posteriormente a juzgar y hablar de determinadas maneras, so pena de fracasar a la hora de obedecer los dictados del significado que hemos captado; estamos, pues, comprometidos con ciertas pautas de uso lingüístico debido a los significados que asociamos a las expresiones³⁹.

Pues bien, Wright rechaza no sólo la objetividad del significado platónicamente entendida; sino también la que se podría establecer desde esta visión *contractualista* de nuestro uso y disfrute del lenguaje. Para él está objetivamente indeterminada la cuestión de si un objeto es o no rojo antes de que la comunidad de hablantes se pronuncie al respecto. Y ello es así porque el concepto “rojo”, tal como está acuñado en cualquier momento de nuestra práctica lingüística, no tiene una frontera definida ni posee criterios precisos de aplicación. Dicho concepto se va declinando de forma cambiante con el tiempo, a medida que las sucesivas aplicaciones que los individuos hagan de él lo formen., reformen, figuren o desfiguren. Wright considera, por tanto, que debemos rechazar *la objetividad del significado*; es decir, la creencia de que éste está determinado ya, de algún modo, antes de los veredictos que los hablantes emitirán sobre la cuestión, por ejemplo, de si este nuevo objeto es o no rojo. Para él, esta concepción es también platonismo y es una posición insostenible⁴⁰.

El rechazo de la objetividad del significado nos conduce a la idea de que lo que se puede decir con verdad acerca del significado de cualquier expresión básica está indefinidamente abierto a las ulteriores determinaciones impuestas por las respuestas sucesivas de los miembros de la comunidad lingüística⁴¹.

Lo que Wittgenstein escribió acerca de los conceptos de “juego” o “número” vale para todo el lenguaje y todas las palabras. No cabe establecer

39. John McDowell, *Mind, Value and Reality*, ed.. cit. p. 221.

40. La tesis que Wright rechaza es, en palabras suyas, “la idea de que los significados pueden, de algún modo, estar constituidos, de una vez por todas, dentro de una comunidad o por un único sujeto, mediante un número finito de eventos —explicaciones, usos, episodios de conciencia— de manera que, de ahí en adelante, ya sólo queda la cuestión objetiva del ajuste entre los nuevos usos de las expresiones relevantes y los significados, ya determinados de esa manera” (op. cit. p. 142).

41. *Ibid.* p. 76.

de una vez y para siempre qué es un juego ni tampoco la extensión de dicho vocablo. Es un concepto abierto, de bordes imprecisos y sometido a la creación continua de los hablantes, a sus caprichos, descuidos, manías y rigores.

Puedo darle límites rígidos al concepto de número así, esto es, usando la palabra “número” como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la extensión del concepto no esté cerrada por un límite. Y así es como empleamos la palabra “juego”. ¿Pues de qué modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No.⁴²

La aplicación de conceptos a nuevos casos no es cuestión de aplicar mecánicamente un significado ya fijo que actúa como regla o patrón de conformidad para enjuiciar un caso todavía no contemplado. No en una cuestión puramente cognoscitiva, sino que es más bien el fruto de una *decisión*: debo decidir, y no sólo determinar conforme a un patrón ya dado, si un nuevo objeto es o no rojo, si esta actividad es o no un juego, si esta acción cumple o no con mi intención previa. “No hay un acto de captación, de intuición, que nos haga usar la regla como lo hacemos (...). Sería menos confuso llamarlo un acto de decisión”⁴³. El constructivismo considera que los sucesivos usos de un concepto se asemejan más a una decisión que a la constatación pura y simple de que un estado de cosas cae (o no) bajo el concepto⁴⁴; y ello no porque el mundo sea confuso o extremadamente irregular, sino porque nuestro lenguaje es realmente una *work in progress*, está siempre *in fieri* y nunca llega a adquirir una fisonomía circunscrita y acabada.

6. Consecuencias del constructivismo

Nuestro problema era establecer la relación entre uso y significado, entre intención y condiciones de satisfacción. La respuesta del constructivismo consiste en afirmar que el significado y las intenciones se van construyendo gradualmente mediante los juicios y decisiones posteriores de los sujetos. El significado no predetermina los usos de un término; más bien, al revés, son estos usos los que van creando paulatinamente dicho significado y otor-

42. Wittgenstein, *op. cit.* § 68, p. 89. Cfr. también §§ 69, 70, 71.

43. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 183. Y en la *Investigaciones*, dice lo siguiente: “Más correcto que decir que se necesita una intuición en cada punto, sería casi decir: se necesita una nueva decisión en cada punto” (§ 186, p. 189). En términos kantianos, podríamos decir que la aplicación de un concepto a un nuevo caso se parece más a un juicio reflexionante que a uno puramente determinante.

44. Cfr. David Bloor, *op. cit.* p. 70.

gándole su identidad, siempre provisional y eventualmente modificable. Si queremos decirlo así, podemos sentar que son los usos los que determinan el significado⁴⁵, y no hay nada que sobrevuele o abarque esta diversidad. Es simplemente la sucesiva conducta de los hablantes la que mantiene reunidos, en vilo por así decirlo, estos usos bajo una única rúbrica.

El significado se genera paso a paso mientras seguimos avanzando. No es revelado progresivamente por el uso. No preexiste, sino que es creado en respuesta a la serie de contingencias que aparecen en cada acto de aplicación. Este es el verdadero sentido del eslogan wittgensteiniano de que el significado es el uso. El uso no se explica por referencia al significado, porque el uso no procede del significado. Más bien, el significado procede del uso⁴⁶.

A la pregunta ¿cómo es posible el significado?, hay que responder: es posible porque la conducta lingüística humana no sigue unos patrones establecidos de antemano en los cielos platónicos o en su comportamiento pasado, sino que va estableciendo ella misma, en una creación continua⁴⁷, las unidades llamadas significados. Estos se basan en los juicios que, sin cesar, los hablantes realizan sobre la aplicación de los conceptos a nuevos casos. Lo mismo cabe decir de la intención. Ésta es posible, no porque milagrosamente la mente pueda anticipar de forma precisa qué cumplimentará sus estados intencionales, sino porque esta armonía o acuerdo debe producirse siempre de nuevo a través de los veredictos de los individuos implicados.

Ello supone que existe un principio de indeterminación que afecta tanto a los significados como a los estados intencionales⁴⁸. Estos no están tan plenamente determinados como ingenuamente tendemos a pensar. De hecho, parecería que siempre están a la espera de verse confirmados en su contenido.

45. Bloor, *op. cit.* p. 88.

46. *Ibid.* p. 136.

47. Cfr. *ibid.* p. 70.

48. En este punto, el constructivismo concuerda con otros autores de la filosofía analítica, como Quine y Davidson, que también han mantenido diferentes tesis relativas a la indeterminación del significado lingüístico y de los contenidos intencionales. Naturalmente esto no quiere decir que todas estas tesis sean equivalentes; no lo son. Lo único que intento señalar es la tendencia, bastante acentuada en ciertas corrientes de la filosofía analítica, a elaborar un concepto de significado menos fuerte que el recibido de sus padres fundadores (Frege, Russell y el Wittgenstein del *Tractatus*) o también, si ello fuera posible, a eliminar de una vez por todas los conceptos semánticos e intencionales. Este parece ser el sueño duro de Quine.

Tiene sentido decir que nuestras creencias nunca están plenamente determinadas o nunca son plenamente especificables; al menos, no de la manera en que muchas teorías filosóficas lo han asumido anteriormente. Ni están nuestras intenciones nunca plenamente especificadas con relación a las circunstancias que podría considerarse que las satisfacen o frustran. Por decir las cosas de la manera más radical: nunca podemos saber o determinar exactamente qué creemos o qué intenciones albergamos⁴⁹.

¿Puede entonces el hablante captar de golpe el significado de un término o el contenido de una intención? La respuesta es: no, no puede. Y no puede porque propiamente no hay nada que captar; ni la intención ni el significado están dados como objetos de contemplación, ni están definidos antes de que los juicios posteriores de los individuos los configuren. Pretender captar de golpe el significado sería aprehender ese conjunto indefinido y abierto que son sus usos; pero esto no lo puede captar nadie, y no tanto porque sea una extensión demasiado amplia, inabarcable, como por el hecho de que es una serie siempre incompleta y pendiente de nuevas determinaciones⁵⁰.

Pero entonces ¿cómo se explica que, en principio, concedamos a un hablante una posición de privilegio y una autoridad especial en lo que concierne a sus intenciones, significados y propósito de sus acciones? En definitiva, desde las premisas constructivistas, ¿cómo podemos explicar la autoridad de la primera persona? ¿Cómo se justifica que, en general, admitamos siempre que nadie mejor que uno mismo sabe lo que quiere, pretende, significa y piensa? Ya no tenemos el modelo psicologista para dar cuenta de la autoridad de primera persona; y además el principio de indeterminación señalado parece despojar al individuo de toda pretensión de poseer un conocimiento privilegiado, de primera mano por así decirlo, de sus estados intencionales. Hemos llegado a un punto que dejaría perplejo a Descartes: se nos ha tornado problemático y dudoso el conocimiento de nuestra propia conciencia⁵¹. O, al menos, no es algo que podamos dar por descontado; al contrario, exige una explicación.

La respuesta de Wright a esta cuestión es doble: por un lado, el sujeto puede reclamar conocer sus estados intencionales porque él también será juez (y parte) a la hora de determinar el contenido de sus intenciones y preferencias. Conozco mis intenciones porque siempre puedo y debo juzgar, aunque sea *a posteriori*, lo que satisface o no mis deseos, ruegos y órdenes. En este

49. Bloor, op. cit. p. 25.

50. *Ibid.* pp. 88-89.

51. Como escribe Wright: "Sólo en la filosofía muy reciente se ha llegado a considerar problemático el autoconocimiento psicológico; durante toda una época, las dificultades filosóficas más arduas parecían centrarse en nuestro conocimiento de los demás" (op. cit. p. 319).

sentido, conozco mis intenciones, no porque me estén dadas como objetos privilegiados de observación, sino porque formo parte (y seguramente casi siempre en calidad de presidente ejecutivo) del tribunal encargado de dirimir su contenido. Son mis juicios (y acciones) posteriores los que otorgan contenido a mis intenciones; y como soy también el sujeto de esos juicios y acciones puedo reivindicar autoridad en el asunto. Wright expresa esta idea de la siguiente manera:

La autoridad normalmente concedida a las propias creencias de un sujeto, o a sus declaraciones expresas, relativas a sus estados intencionales es un principio constitutivo: algo que no es una consecuencia de la naturaleza de dichos estados y de la relación epistemológicamente privilegiada que dicho sujeto mantiene con ellos, sino que forma parte, de manera primordial, de las condiciones de identificación de lo que un sujeto cree, espera y pretende⁵².

En segundo lugar, Wright hace referencia a la utilidad hermenéutica que tiene la estrategia de respetar la autoridad de primera persona en nuestros esfuerzos colectivos por comprender la conducta y las acciones de nuestros semejantes. En esta tarea, lo cierto es que el mejor modo posible de interpretar el comportamiento de los demás es teniendo en cuenta, y aceptando de entrada, sus afirmaciones relativas a sus estados intencionales (creencias, deseos, intenciones etc.). Sólo en casos concretos, y si se tiene algún motivo de sospecha, podemos desoír las declaraciones de los individuos sobre sus objetivos o propósitos. Pero para ello necesitamos alguna razón; de lo contrario, estas declaraciones deben aceptarse como válidas. Por eso, yo, si quiero comprender tu conducta, lo mejor que puedo hacer es atribuir autoridad a tu declaración de intenciones, porque ésta es la mejor estrategia hermenéutica que yo pueda utilizar para alcanzar la buscada comprensión. Es cierto que, en casos especiales, puedo desconfiar de las afirmaciones de los demás; quizás me quieran engañar, estén confundidos sobre algo o incluso, psicoanalíticamente, es posible que se engañen a sí mismos respecto de lo que creen, quieren, desean o pretenden. Pero estos casos son excepcionales; y sólo se manifiestan sobre un trasfondo ya siempre establecido de aceptación razonable de las palabras del otro. Dicho de otra manera, el mejor procedimiento hermenéutico para dar sentido a los demás es atribuirles autoridad y conocimiento respecto de sus estados intencionales⁵³.

52. *Ibid.* p. 312. Cfr. también pp. 138, 204, 366, 368, 371.

53. Donald Davidson ha justificado la autoridad de primera persona basándose también en sus excepcionales rendimientos hermenéuticos. (Cfr. Davidson, *Subjective, Objective, Intersubjective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 13, 14, 38). Sobre lo que Wright tiene que decir acerca de sus acuerdos y diferencias con Davidson sobre este punto, cfr. Wright, *op. cit.* pp. 340, 347-349.

Tomar en serio las autoconcepciones aparentes de los demás, en el sentido de otorgar crédito y autoridad a sus supuestas creencias acerca de sus estados intencionales, tal y como se expresan en sus declaraciones y confesiones, casi siempre tiende a desembocar en una imagen global de su psicología que es más iluminadora –de hecho, enormemente más iluminadora– que todo lo que podamos colegir respetando todos los datos excepto el autotestimonio del sujeto⁵⁴.

Así podemos justificar la autoridad privilegiada de primera persona y la confianza que nos otorgamos recíprocamente acerca de lo que pensamos, creemos y deseamos. Esta circunstancia no se basa en ningún acceso cartesiano a un ámbito privado de objetos que sólo cada persona pueda observar. Este privilegio no es resultado de ningún comercio cognitivo⁵⁵; es más bien producto del modo en que son posibles, en general, la intencionalidad y la comprensión intersubjetiva.

7. Crítica del constructivismo

El constructivismo nos ofrece una posición desde la que responder a las cuestiones que nos planteamos al comienzo. ¿Pero es aceptable? Francamente, creo que no. Por un lado, se puede argumentar que, en el fondo, deja sin explicar cómo es posible que los estados mentales adquieran contenido. En segundo lugar, este planteamiento pierde el carácter *normativo* del significado y de las intenciones⁵⁶.

Comencemos con la cuestión del contenido. La idea constructivista básica es que las expresiones lingüísticas y los estados intencionales no tienen contenido de suyo, sino que lo obtienen a través y por medio de los juicios ulteriores que los sujetos emiten al respecto. Ahora bien, si una expresión como “el gato está sobre la alfombra” no tiene ya un cierto contenido, el juicio ulterior, que decreta que un estado de cosas dado es una instancia suya, parece que tampoco tendrá un contenido determinado, pues deberá estar a la espera de otro juicio que, por así decirlo, lo sancione y corrobore. El caso es que si el primer juicio no tiene ya de entrada un significado establecido, el segundo, que viene en principio a llenar esa laguna, parece lógicamente que deberá, él también, adolecer de la misma insuficiencia. Pues ¿por qué este último va a gozar, a este respecto, de privilegio alguno? En verdad, este jui-

54. Wright, *op. cit.* p. 313.

55. *Ibid.*

56. Para estas críticas, cfr. Paul A. Boghossian, “The Rule-Following Considerations”, en Alexander Miller y Crispin Wright (eds.), *Rule-Following and Meaning*, Chesham, Acumen, 2002, pp. 184-5; y Tim Thornton, *op. cit.* pp. 84-88.

cio ulterior sólo puede cumplir su papel porque, de contrabando, se le ha otorgado ya contenido, lo cual era precisamente lo que había que explicar, “pues no puede, en general, ser verdad que los hechos acerca del contenido estén constituidos por nuestros juicios acerca del contenido”⁵⁷. La circularidad es manifiesta.

Este es, pues, el atolladero: o bien tenemos que recurrir a una cadena de juicios que intentan, inútilmente, cada uno de ellos dar contenido a los anteriores sin conseguirlo nunca; o bien suponemos ya que algún juicio tiene contenido; pero entonces presuponemos lo que debemos explicar pues ¿de dónde lo ha obtenido éste?. En el fondo, la estrategia constructivista es víctima, sin saberlo, del regreso de las interpretaciones que señalamos anteriormente. Cada expresión o estado intencional está a la espera del juicio ulterior que lo identifique y le proporcione lo que de suyo no posee ya de entrada; pero naturalmente este juicio ulterior estará sometido al mismo aciago destino: vivirá en el vacío, en espera de otro juicio salvador que lo identifique y rescate; pero esta cadena no conoce veredicto final y el redentor se hace esperar eternamente⁵⁸. “Ahora podemos ver que el planteamiento constructivista (...) ofrece algo parecido a una serie de interpretaciones de la intención bajo la forma de juicios ulteriores acerca de su contenido”⁵⁹. En definitiva, el constructivismo hace caso omiso de la advertencia de Wittgenstein de que hay un modo de aplicar un concepto o seguir una regla que no es una interpretación⁶⁰.

Por otra parte, el aspecto normativo de las intenciones y significados desaparece en el constructivismo. Este carácter normativo es la idea, fundamental para nuestra comprensión ordinaria de los estados mentales, de que, una vez que formo una intención, aquello que la satisface ya está, de algún modo, decidido; no todo vale en este orden de cosas. Pero como en el constructivismo el contenido de la intención no está ya dado ¿cómo puedo determinar si algo es o no correcto, si algo cumple o no con la intención?

57. Boghossian, art. cit. p. 185.

58. En realidad, con el planteamiento constructivista, lo único que tenemos es una serie de interpretaciones de interpretaciones de interpretaciones de... que no consiguen, en el fondo, establecer ni fijar nada en absoluto. La indeterminación reina por doquier. El constructivismo, desde este punto de vista, parece llegar, sin darse cuenta y sin duda contra su voluntad, a posiciones muy semejantes a las difundidas por Jacques Derrida. El constructivismo es la vertiente anglosajona de la deconstrucción derridiana. La única diferencia es que Derrida asume gozoso y con plena lucidez el carácter inasible, diferido, esquivo e ilocalizable del significado; mientras que Wright cree haberlo fijado en algún momento, pero esto es, creo, pura ilusión por su parte. Ambos están asentados en el mismo nihilismo semántico e intencional: Derrida, a sabiendas y contento; Wright, sin sospecharlo siquiera.

59. Thornton, op. cit. p. 87.

60. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 201, p. 203.

Simplemente, no puedo. No hay forma de conservar la normatividad de las intenciones si el contenido de éstas no está dado de antemano. Como el juicio ulterior es el que determina el contenido de la intención inicial, no puede estar sometido a la jurisdicción previa de éste; pero entonces perdemos toda idea legítima de la normatividad de los estados intencionales. “Las intenciones y los significados son normativos y determinan qué actos concuerdan con ellos; y esta propiedad se pierde en el planteamiento constructivista”⁶¹.

Finalmente, cabe traer a colación la propia palabra de Wittgenstein. Éste parece sostener, sin problema ninguno, que los contenidos intencionales ya poseen identidad, antes de toda acción o juicio ulterior por parte del sujeto. Veamos lo que dice:

¿Cómo se entiende una imagen? La intención nunca reside en la propia imagen, pues, independientemente de cómo esté formada la imagen, siempre puede ser interpretada de diversas maneras. Pero eso no significa que el modo en que se entiende la imagen sólo aparezca cuando provoca una cierta reacción, pues la intención ya se expresa en el modo en que yo ahora comparo la imagen con la realidad⁶².

Aquí alude Wittgenstein al regreso de las interpretaciones, pues, efectivamente, la imagen mental por sí sola, como mero contenido subjetivo, no posee intencionalidad ninguna. Pero esto no supone que ignoremos lo que imaginamos hasta que nuestro juicio posterior, en forma de reacción ante cierto estado de cosas real, nos ilustre al respecto. Si así fuera, jamás podríamos realizar comparación ninguna entre lo imaginado y la realidad. Si, por ejemplo, la proposición “el gato está sobre la alfombra” no tuviera ya un cierto contenido, antes de todo juicio ulterior sobre un caso concreto, no habría modo de determinar si dicho caso torna o no verdadera la proposición. El contenido debe estar ya dado antes del juicio ulterior; de lo contrario, éste es imposible o es una mera reacción causal, carente de normatividad⁶³.

61 Thornton, *op. cit.* p. 87.

62. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, § 24, p. 65.

63. John McDowell concluye que, en el planteamiento constructivista, contenido y normatividad desaparecen; únicamente quedan las respuestas ulteriores del sujeto, que sólo pueden concebirse como meras reacciones causales ante los estímulos externos (cfr. McDowell, *op. cit.*, pp. 235, 241).

8. La propuesta de McDowell

Voy a finalizar exponiendo brevemente algunas de las ideas que McDowell ha defendido a propósito de los problemas tratados en este artículo.

El fracaso del platonismo (psicologismo) y del constructivismo obliga a buscar, según McDowell, una tercera vía que eluda los escollos en los que se empantanaron estas teorías. Esta posición alternativa existe: es la que hemos denominado anteriormente la *concepción contractualista del significado*. Éste viene determinado por los usos de los hablantes; pero no de manera progresiva y gradual (como en el constructivismo), sino de una vez por todas. El término “rojo”, por ejemplo, no está esperando indefinidamente los juicios ulteriores de los hablantes para conseguir una identidad de la que, supuestamente, carece. Si así fuera, todo empleo de la palabra sería dudoso, vacilante o cuestionable. Pero el caso es que yo sé perfectamente lo que entiendo por el vocablo “rojo” y lo aplico sin vacilar en la mayor parte de los casos, sin que ello afecte ni transforme mi comprensión del término. No debo esperar a que mis juicios y respuestas posteriores me enseñen algo que yo, de entrada, ignorase o entendiera sólo a medias; a saber, el significado de “rojo”. Naturalmente puede haber, como en todo, casos dudosos o difíciles⁶⁴; pero esto no supone que la frontera misma del concepto, y mi comprensión de él, sea imprecisa, indeterminada o pendiente de ratificación.

Lo mismo sucede con mis intenciones. Cuando en el restaurante solicito pollo asado, ya sé lo que deseo y lo que satisface mi encargo. Naturalmente, no tengo que anticipar con precisión cómo me tiene que ser servido el pollo para que cierta acción se considere correcta; conocer mis estados intencionales no es lo mismo que predecir el futuro⁶⁵. Pero si no supiera ya lo que espero, ¿cómo podría siquiera juzgar después si lo que trae el camarero se ajusta o no a mis deseos? Ciertamente, aquí también puede haber casos dudosos; pero esto no dice nada contra la determinación del contenido intencional.

64. Cfr. McDowell, *op. cit.* p. 209. Ciertamente, parece que el constructivismo sólo pensara en los casos difíciles, aquellos en los que dudamos si el concepto establecido se aplica o no a la instancia presente. Si esta circunstancia fuera general, entonces efectivamente parecería que todos los significados son inciertos, imprecisos; cada nuevo caso examinado alteraría sus fronteras iniciales. Pero esto es la excepción, no la regla. McDowell tiene una visión del lenguaje más estable, firme y consolidada que la de Wright (cfr. Wright, *op. cit.* p. 34).

65. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 630, p. 385.

¿Es correcto que alguien diga: “Cuando te di esta regla, quería decir que en tal caso debías...” ¿Incluso si, al darle la regla, no pensaba en absoluto en ese caso? Claro que es correcto. “Querer decir” no significa precisamente: pensar en ello⁶⁶.

Cuando indiqué, siguiendo a Searle, que los fenómenos intencionales parecen dejar indeterminadas sus condiciones de satisfacción, omití, a propósito, un aspecto esencial del asunto. Ha llegado el momento de sacarse de la manga ese as escondido. El objetivo de las observaciones de Searle no era sentar dudas escépticas sobre el contenido de dichos fenómenos, sino indicar que su comprensión sólo es posible desde un cierto trasfondo de prácticas, sobreentendidos, acciones y formas de vida, sin las cuales ningún proceso intencional sería posible. Y Searle, con razón, atribuye esta idea a Wittgenstein⁶⁷. Efectivamente, éste puso de manifiesto que “hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”⁶⁸. ¿Qué quiere decir esto? Este aspecto del pensamiento de Wittgenstein es complejo; aquí sólo pondré de manifiesto aquella dimensión suya que estimo ahora pertinente.

Es verdad que cuando encargo pollo asado, mi petición no tiene, considerada en abstracto, ninguna forma precisa de establecer sus condiciones de satisfacción. En un mundo diferente, donde no exista la *costumbre* de comer pollo ni de asar aves, mi petición podría ser “satisfecha”, si lo es, de las maneras más insólitas e imprevistas, maneras que me dejarían atónito y perplejo. Pero esto es así sólo porque concebimos, erróneamente, la intención de forma abstracta y separada de todo contexto; cuando la introducimos, como debemos, en el seno de una *forma de vida* en la que existe la *costumbre* de asar pollos y comérselos, ya todo queda claro. Mi intención se carga de contenido y los casos anómalos aparecen como tales sin demasiados problemas. Como dice Wittgenstein: “Hay aquí un caso *normal* y casos *anormales*”⁶⁹. Hay un modo normal de servir un pollo asado y muchas formas anómalas de hacerlo; lo que establece esta distinción no es ningún contenido mental, no es un criterio platónico, no es nada que podamos formular expresamente de manera completa y definitiva. Son nuestras costumbres, nuestra forma de vida, nuestras maneras consabidas de vincular palabras y acciones, las que determinan lo normal, lo anómalo y lo extraño. Son ellas las que identifican los modos correctos de actuar conforme a nuestras intenciones. Esto es parte de

66. *Ibid.* § 692, p. 407.

67. Cfr. Searle, op. cit. p. 132, 136; cfr. del mismo autor, *Intencionalidad*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 161.

68. Wittgenstein, § 23, p. 39.

69. *Ibid.* § 141, p. 143.

lo que quiere decir Wittgenstein cuando establece que seguir una regla, obedecer una orden, entender un significado, sólo son posibles “en la medida en que haya un uso estable, una costumbre”⁷⁰.

Éstas son algunas de las ideas wittgensteinianas que sostienen la lectura de McDowell. Para éste, una vez admitida la necesidad de recurrir a costumbres, hábitos y formas de vida, los fenómenos intencionales se cargan inmediatamente de contenido. Ya deja de ser enigmático cómo es posible que el significado se articule con el uso; o la intención, con la conducta que la cumplimentará. La cuestión es, simplemente, que el ser humano, en su proceso de aprendizaje, logra acceder y participar en esas formas de vida; y una vez dentro de ellas ya puede dominar el lenguaje de la intencionalidad, es decir, el lenguaje *tout court*. Simplemente, conocer el significado de una palabra es saber cómo *usarla*; por eso el significado es el uso y no hay que establecer ninguna conexión intermedia entre ambos⁷¹. Formar una intención es saber ya, ahora mismo, lo que su cumplimiento exige; y esto se sabe no por introspección, no atisbando entidades platónicas, sino simplemente porque se participa de una forma de vida, con su tejido de hábitos, costumbres y acuerdos implícitos.

McDowell defiende así la objetividad del significado; éste se establece sobre ese tejido de costumbres adquiridas, prácticas y rutinas que constituyen nuestra naturaleza humana, conformada a través del aprendizaje y la socialización. McDowell no tiene empacho en denominar a esta posición “platonismo naturalizado”, que debe distinguirse del platonismo al que aludimos anteriormente y que él denomina platonismo craso o rampante (*rampant*)⁷². El platonismo de McDowell es un platonismo sin ideas, sin entidades exentas, sin objetos de contemplación eterna. Pero él insiste en denominarlo platonismo porque conserva la objetividad del significado y la determinación de los contenidos intencionales⁷³. Es un platonismo *naturalizado* porque no recurre ni postula ningún reino suprasensible; sino que, al contrario, se asienta sobre los hechos que conforman nuestro modo de ser y nuestra capacidad natural de aprender hábitos, lingüísticos y no lingüísticos, de comportamiento.

Una vez asentado este trasfondo de prácticas compartidas, podemos comprender que el pacto o contrato primordial que da vida a nuestro lenguaje y contenido a sus palabras es ese lazo ya siempre firmado y asumido que los hablantes contrajeron al aprender a hablar y formar parte así de su comu-

70. *Ibid.* § 198, p. 201. A su vez estas costumbres y formas de vida se basan en ciertas tendencias y propensiones naturales de los individuos (cfr. *ibid.*, p. 523).

71. Cfr. McDowell, op. cit. pp. 319-321; también cfr. Thornton, op. cit. p. 90.

72. Cfr. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 92

73. Cfr. McDowell, *Mind value and Reality*, p. 271-272

nidad. Ese consenso está ya a nuestras espaldas, sosteniendo y posibilitando nuestros juegos de lenguaje, y dando así expresión e identidad a nuestros deseos, pensamientos y voluntades. No tenemos que esperar que nuestros juicios y acciones futuras nos revelen *a posteriori* lo que se nos pasa ahora por la cabeza.

Wright parece pensar que el pacto que supone el lenguaje está siempre abierto, inconcluso, suspendido; debe, por tanto, firmarse y refrendarse constantemente. Cada acto de habla abre entonces la posibilidad abismática del desacuerdo, de lo imprevisto, de lo que se debe, otra vez, calibrar y sopesar desde cero, como si estuviéramos en el alba de los tiempos. Para McDowell, por el contrario, el pacto lingüístico ha sido ya firmado y suscrito; se mantiene siempre en vigor y él, ya de antemano, traza caminos y rutinas. Es la herencia que recibimos y el horizonte establecido de nuestra comprensión⁷⁴.

74. 72. Cfr. McDowell, *Mind and World*, p.155.